

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine. Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres

Brackelaire, Jean-Luc

Published in:
Cahiers de Psychologie Clinique

Publication date:
2004

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Brackelaire, J-L 2004, 'Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine. Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres', *Cahiers de Psychologie Clinique*, VOL. 23, p. 220-243.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

EXILÉS, ORPHELINS ET SEULS SURVIVANTS DE NOS CULTURES D'ORIGINE

Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres

Jean-Luc Brackelaire

De Boeck Supérieur | *Cahiers de psychologie clinique*

2004/2 - no 23
pages 199 à 223

ISSN 1370-074X

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2004-2-page-199.htm>

Pour citer cet article :

Brackelaire Jean-Luc, « Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine » Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres,
Cahiers de psychologie clinique, 2004/2 no 23, p. 199-223. DOI : 10.3917/cpc.023.199

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine

Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres

De Boeck Université | *Cahiers de psychologie clinique*

2004/2 - no 23

pages 199 à 223

ISSN 1370-074X

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2004-2-page-199.htm>

Pour citer cet article :

"Exilés, orphelins et seuls survivants de nos cultures d'origine" Conséquences culturelles et subjectives de la modernité pour les occidentaux et pour les autres, *Cahiers de psychologie clinique*, 2004/2 no 23, p. 199-223.

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Université.

© De Boeck Université. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

EXILÉS, ORPHELINS ET SEULS SURVIVANTS DE NOS CULTURES D'ORIGINE

Conséquences culturelles et subjectives
de la modernité pour les occidentaux
et pour les autres¹

Jean-Luc BRACKELAIRE*

Introduction : tirer enseignement des épreuves modernes

Je tente de cerner dans ces pages la souffrance indissociablement subjective et culturelle qui frappe tous les enfants de la modernité. Celle-ci nous contraint à assumer une condition et une position nouvelles et sans cesse renouvelées, celles d'exilés, d'orphelins et de derniers survivants de notre culture. De cette contrainte, quand elle peut être assumée, naît une liberté incroyable et porteuse, permettant à chacun – et en chaque temps fort de son histoire – de bâtir son lieu propre, de se donner des liens et des fondements, de faire oeuvre de culture. Elle nous invite plutôt alors à devenir constructeurs de lieux communs, générateurs de nouvelles formes et de nouveaux systèmes de relations, et créateurs d'une culture que nous partageons, fût-ce temporairement.

Mais peut-elle toujours être assumée ? Non. Elle conduit le plus souvent, pour chacun d'entre nous et pour le plus grand nombre, à un aveuglement et une fuite en avant. Un aveuglement devant la violence des enjeux pour notre existence, notre identité, notre vie sociale : car se trouvent mis en jeu nos ancrages, nos généalogies et tout ce que nous partageons d'ordinaire et originellement avec les autres. Une fuite où l'on choisit d'ignorer après quoi on court, d'où on procède, qui on peut bien être, pour partir à la conquête

1 LE TERME
« OCCIDENTAUX »
EST CERTES TROP
VASTE ET IMPRÉCIS,
MAIS NOUS LE
PRENONS ICI COMME
ÉQUIVALENT DE
« MODERNES », TANT
OCCIDENTALISATION
ET MODERNISATION
SONT QUASI
SYNONYMES (CF.
RAYMOND BOUDON
ET FRANÇOIS
BOURRICAUD
(1982), ARTICLE
« MODERNISATION », *DICTIONNAIRE
CRITIQUE DE LA
SOCIOLOGIE*, PARIS,
P.U.F., 1986).

* Université catholique
de Louvain, Université
de Namur, Centre
de santé mentale de
Louvain-la-Neuve.

d'un avenir dans lequel nous risquons d'enfouir d'avance le problème de nos coordonnées propres, dans le vain espoir d'y découvrir la solution, une espèce d'avenir-écran, comme on parle en psychanalyse de souvenir-écran.

À quelles conditions cette exigence, qui tient de la modernité, peut-elle être assumée ? À condition, en tout cas – inspirons-nous de Sophocle en son *pathei mathos* – de tirer d'abord enseignement des épreuves impressionnantes que la modernité, en ses avatars successifs – et la post-modernité à mes yeux en est un –, a suscité et suscite continûment chez l'Homme qui est le sien, lui aussi en toutes ses figures. Et d'en tirer enseignement collectivement, c'est-à-dire d'une manière qui s'inscrive dans nos nouvelles manières de vivre ensemble.

Un tel processus d'apprentissage ou plutôt d'enseignement collectif, même s'il doit être élaboré théoriquement, n'est pas seulement théorique, ni d'abord, ni essentiellement. Il engage l'expérience et la praxis. Et son analyse n'est pas le seul fait des sociologues et des philosophes, même si cette analyse leur doit infiniment. Elle en appelle également aux points de vue spécifiques et contradictoires des juristes, des historiens, des professionnels de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales, et notamment aux psychanalystes, aux psychologues et aux anthropologues.

Il faut mesurer et tirer les conséquences de ce qu'a signifié et de ce que signifie concrètement pour les hommes d'hier et d'aujourd'hui, comme contrainte et comme liberté, l'épreuve de la modernité. Comme psychologue clinicien et comme anthropologue, je rencontre le plus souvent des personnes dont le rapport à la culture d'origine est mis à mal. Migrants, réfugiés, sans patrie, ruraux urbanisés, indiens occidentalisés, etc., ils souffrent de – et dans – ce rapport contrarié, parfois brisé voire anéanti à leur culture d'origine. Ils nous exhortent à prendre la mesure de leur situation et de leur expérience, à reconnaître que nous en sommes à notre insu partie prenante, et à partager avec eux l'exil des origines. L'issue subjective qu'ils peuvent insuffler à leur destin, individuel ou collectif, en dépend.

Des histoires qui nous reviennent. . .

Pour vous faire part de mon questionnement en cette matière, je tournerai autour de deux histoires anciennes, que je vous raconterai ou vous rappellerai tout à l'heure. Je les commenterai sur quelques points parlants. Lorsque je préparais ce travail, elles me sont très vite revenues en mémoire et se sont imposées à mon esprit. Mille autres pourraient faire l'affaire. Celles-ci constituent de remarquables témoignages anthropologiques, tentant de se mettre à l'écoute et de transmettre l'histoire et la parole d'un autre. Elles relatent le sort de deux indiens du Nouveau Monde – un Inuit du Groenland et un Yana de la Californie du Nord – happés par la modernité à la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}.

Ces histoires ont attendu avant de pouvoir être retracées et elles ne nous sont pas racontées par des anthropologues. Elles sont restées longtemps en souffrance pour surgir finalement presque un siècle plus tard pour l'une (1986), un demi-siècle plus tard pour l'autre (1961), sous la plume d'un instituteur et d'une journaliste. Ils choisissent de s'adresser à tout un chacun et vont donner toute leur valeur d'interpellation humaine et historique à ce que d'éminents anthropologues avaient saisi comme des événements certes dramatiques mais requérant surtout, et d'urgence, un travail important de recueil de données scientifiques.

C'est que l'anthropologie, comme toutes nos sciences humaines, est fille de la modernité, dans les paradoxes qui la constituent. L'interrogation qu'elle porte sur les pré-modernes, les non modernes, les « para »-modernes, voire les laissés pour compte ou les victimes de la modernité est, comme on sait, une interrogation moderne, réflexive et critique. Elle s'interroge sur nous-mêmes à travers les autres, sur nos origines, sur l'Homme en toutes ses facettes. Ce n'est pas le moindre paradoxe de cette discipline que de mettre d'emblée en question la modernité tout en y participant. On trouve au cœur de l'anthropologie cette passion pour les autres et simultanément pour le message qu'ils nous renvoient, qui nous interroge en retour. On comprendra que l'anthropologie et les anthropologues soient des acteurs centraux dans les deux histoires, sur le mode paradoxal qui vient d'être évoqué. D'une part parce que sans certains d'entre

eux et sans les Musées d'histoire naturelle qu'ils animaient, ces deux amérindiens n'auraient pas été là. D'autre part parce que ces deux histoires n'auraient pas pu être racontées, publiées, traduites – et peut-être même lues – sans l'anthropologie.

... de la modernité

La modernité transforme le rapport subjectif de chacun, individus et collectivités, à la culture. Elle place le monde en l'Homme, dans un mouvement d'« inclusion anthropologique » que nous a bien rappelé Marcel Gauchet². Ce mouvement implique une coupure par rapport au monde. Pas seulement à l'égard de la nature, mais à l'égard de tout ce qui était naturel, entendons naturalisé, culturellement naturel, socialement naturalisé : une coupure générale, par rapport à la nature, à la surnature, la religion, mais aussi du même coup, par rapport à la « naturalité » de la vie politique et sociale, des autres, de tout autre, de soi-même.

Ceci ne constitue pas en soi une individualisation de l'Homme, même si cela peut y conduire, et cela y a conduit, notamment. C'est plutôt une *abstraction* de l'Homme³, à l'égard du monde – dont il fait partie autant qu'il le construit culturellement. Qu'entendre par abstraction : un évidemment, un mouvement de mise en question du monde, de l'homme dans le monde et du monde des hommes, une instance d'analyse voire d'autolyse de l'homme. Et une sorte de cristallisation sur ce mouvement d'abstraction. On l'accentue, on lui donne priorité ou encore on le relance constamment, à l'encontre et aux dépens du mouvement dialectiquement contradictoire et complémentaire (et toujours présent malgré tout à tout moment) de concrétisation, de réinscription de cette analyse dans la vie sociale, de réaménagement de soi dans une relation avec autrui.

Entendons bien que ce mouvement d'abstraction a toujours existé. Il fait l'homme, qui est ce qu'il est de ne pas coller au monde. Sa vie sociale est auto-formalisée, implicitement. Mais la modernité met explicitement en son centre cette auto-formalisation. Poussés à l'extrême, les risques pour l'homme, inhérents autant que conséquents, sont doubles. Ils résident

2 Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985,

3 Jean GAGNEPAIN, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, (1982 à 1994), Tomes I à III, Bruxelles, De Boeck.

d'une part dans le désancrage, c'est à dire dans le fait de se couper et d'être coupé des lieux, des temps et des gens qui font son environnement, son monde naturel et culturel, un risque donc de délocalisation, de déshistorisation, de désaffiliation et de désalliance. Et d'autre part dans l'incapacité, autolytique, de réinvestir dans une vie proprement sociale, c'est-à-dire avec les autres, partageable et partagée, dans les limites des places respectives, la pure altérité à laquelle chacun aspire, autrement dit la totale singularité par où l'on se coupe simultanément de soi-même et d'autrui.

Cet évidemment du temps, de l'espace et de nos relations constitutives avec autrui, qu'un Giddens par exemple présente si bien⁴, et cette immense difficulté – qui peut être aussi un exceptionnel défi – qui se radicalise avec la postmodernité – à faire culturellement œuvre commune, en consentant de faire avec soi et avec les autres, en s'altérant réciproquement, je voudrais donc maintenant les rendre présents en évoquant les aléas de la rencontre manquée entre ces deux personnes venues d'ailleurs et la modernité. Leur « rencontre avec la modernité », c'est une façon de parler, mais aussi une manière de recevoir d'eux notre propre message, moderne, sous une forme inversée. Il concerne la transmission.

« Rendez-moi le corps de mon père »

C'est le titre original du livre qui nous raconte la première histoire⁵. En 1897, à la demande de l'*American Museum of Natural History* de New York, six esquimaux polaires dont deux enfants, Aviaq et Minik, qui a huit ans, accompagnent aux Etats-Unis le lieutenant Peary de la *US Navy*. Le grand explorateur revient de l'une de ses tentatives pour conquérir le pôle Nord. Cet espèce de héros national que le livre dépeint comme un mégalomane manipulateur et charismatique, cynique et implacable, veut les offrir à la science et à l'opinion américaine comme caution pour des facilités et des financements à ses futures expéditions.

En deux jours, trente mille visiteurs se presseront à bord pour voir d'un seul coup et pour 25 cents une météorite et les six esquimaux, issus d'un univers en comptant 234. Une fois qu'ils

4 Anthony GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, (1990), Paris, L'Harmattan, 1994.

5 Kenn HARPER, *Give Me My Father's Body*, 1986. L'édition française, en 1997, l'a mis en sous-titre, préférant comme titre : *Minik, l'Esquimau déraciné*. Une très belle préface de l'anthropologue Jean Malaurie, fondateur et directeur de la collection *Terre Humaine* et grand spécialiste et défenseur du monde Inuit, permet de mesurer les enjeux de cette reconstruction historique, sous le titre « Au nom de la science ».

les aura déposés à New York et qu'ils auront été conduits dans un sous-sol du Muséum, Peary les ignorera complètement. Tous vont mourir de maladie, en neuf mois, sauf Uisaakassak, de 21 ans, que l'on poussera Peary à ramener chez lui au vu de l'hécatombe, et Minik. La famille d'un administrateur du Muséum, les Wallace, s'était prise d'affection pour lui et avait décidé de le garder. Il va grandir là-bas.

Le récit qui suit ne met l'accent que sur quatre éléments de l'histoire, qui ressortent pour notre propos mais n'en sont pas moins essentiels dans l'ouvrage : la mort et la parenté déniées, la non reconnaissance de dette et la mise en question de la société, la coupure avec tout lieu d'origine, l'aplatissement mercantile, médiatique et scientifique des problèmes humains en jeu. Ils s'organisent autour d'un événement-clé.

Minik est orphelin de mère quand il accompagne son père Qisuk à New York. L'étrangeté, la solitude et les maladies qu'ils partagent rapprochent encore ce père et ce fils déjà fort liés. Quand Qisuk meurt, Minik est chaleureusement accueilli et entouré par sa nouvelle famille, qui l'adopte, lui donne son nom et veille à son éducation américaine. Autour de ses dix-huit ans, pensant devenir dentiste, il se rend au Muséum – son premier lieu d'accueil – pour y étudier les dents de certains animaux. Il se retrouve dans une salle où sont présentés des squelettes humains par pays d'origine. Il en observe la denture. Le voilà soudain face à un squelette qu'une étiquette identifie comme celui de « Qisuk, Esquimau Polaire ». Minik n'en croit pas ses yeux. Il sent son cœur battre violemment, pense que c'est un autre, se dit que c'est impossible, se souvient de l'enterrement auquel il a participé, est pris de tremblements, devine la vérité. Il se précipite chez le conservateur et lui demande depuis quand ce squelette est là. Il reçoit une réponse franche. Le jeune homme s'effondre sur une chaise, se met à pleurer. Il interpelle le directeur du Muséum et apprend que le squelette lui a été vendu par le mécène qui soutient à la fois le Muséum et les expéditions de Peary. Il fait part à son père adoptif de sa monstrueuse découverte, vérifie dans la tombe de son père que ses ossements ne s'y trouvent pas, veut les récupérer et pense à contacter la presse pour l'aider à faire en sorte que son père puisse reposer en paix (226-227⁶).

6 La pagination entre parenthèses renvoie à la traduction française.

Il y a plusieurs versions de cet événement, de ce qui vient avant et de ce qui le suit. Celle-ci est extraite du récit qu'il fera quelques années plus tard à ses compatriotes quand il voudra redevenir esquimau. L'auteur du livre souligne le caractère très romancé de ce récit dans son ensemble. Minik aurait voulu retrouver auprès des siens un peu de l'attention curieuse, médiatisée par la presse, qui l'avait accueilli à New York et accompagné de loin en loin (234). Il laisse entendre aussi que William Wallace, déchu de son poste au Muséum suite à une affaire d'escroquerie et sans ressources financières pour payer notamment l'éducation de Minik, avait eu intérêt à soutenir la campagne de presse qui accompagna l'événement, afin d'obtenir du fameux mécène les fonds nécessaires à payer cette éducation (110). Des dires de Wallace, on peut tirer que c'est bien plus tôt, alors qu'il était encore enfant, dans le village où ils s'étaient installés, que Minik avait entendu pour la première fois, de la bouche de ses camarades, qui devaient le tenir de leurs parents, que son père n'était pas enterré comme il se doit. Il en avait été profondément affecté. Il faut dire que deux jours après la mort de Qisuk, en 1898, la presse avait fait état de la dispute entre le Muséum et l'hôpital pour les restes de l'Esquimau, sous des titres parlants comme : « Le corps de l'Esquimau. Problèmes autour d'un Esquimau mort »⁷.

Nous pouvons penser que ce qui s'est produit a laissé des traces chez Minik et qu'elles vont resurgir au moment où celui-ci, au seuil de la vie d'homme, affronte la question de l'origine. Sans doute la mort prématurée de sa mère adoptive à qui il s'était fortement attaché, la déchéance de son père adoptif et ses conséquences quotidiennes de combat pour des conditions minimales de vie et d'éducation, ont-elles redoublé et ravivé les douleurs antérieures de son double orphelinat et de son exil, que quelques années de bonheur tranquille avaient apaisées. Ces souffrances vont cependant se trouver reprises à partir de l'épreuve de l'origine. Minik fera éclater au grand jour le simulacre d'enterrement monté à son intention par les anthropologues du Muséum à la mort de son père, dénoncera l'usurpation qui a été faite du corps de celui-ci, invectivera le monde des scientifiques et des conquérants du pôle, demandera un juste retour des choses. . .

7 . La chose avait été réglée de la façon suivante, rapportée le soir même par le même journal : « Il a été convenu que les étudiants de Bellevue en feraient tout l'usage possible en salle de dissection, et que le squelette serait ensuite monté et conservé au Muséum » (113-114).

Certes, il n'est pas seul dans sa lutte, qui sera violente, tenace, lourde de ressentiment. William Wallace, en tant que père adoptif précisément, a pu et sans doute dû le pousser ou le soutenir. Les journalistes ou plutôt la presse, qui avait toujours été sa voie de communication avec l'« opinion » et tous ceux qui étaient en quelque sorte à l'origine de sa présence, a transmis sa voix, non sans la colorer évidemment à son bénéfice (on imagine l'impact de l'article à sensation que le *World*, quotidien de New York, publia en pleine page dans sa partie magazine sous le titre précisément de « Rendez-moi le corps de mon père », assorti de photos de Minik et d'un dessin où, resté enfant, les bras tendus, il supplie le Muséum (111)). Il s'est trouvé parmi les nombreuses personnes sensibles à sa situation des gens qui percevaient en quoi ils étaient eux-mêmes directement concernés comme citoyens américains et comme êtres humains; ils ont tenté de l'aider, notamment en plaidant sa cause.

Mais la quête est restée sans réponse. Les représentants du Muséum se sont débinés, les politiciens contactés n'ont pas donné suite, la presse et l'opinion ont oublié l'affaire. Et quand Minik construit le projet d'un retour chez lui, il ne trouve pas les appuis nécessaires. Il ne les obtiendra que lorsque Peary et ses représentants commenceront à voir d'un bon oeil l'idée que ce gêneur puisse retourner à jamais dans sa tribu. Il n'y eut personne pour répondre vraiment, pour sa propre part, de ce qui s'était passé. Cela dit, quelqu'un pouvait-il vraiment répondre du déchirement originaire de Minik ? La question en jeu, dont il est la victime ou le représentant, le dépasse.

Elle est encore présente dans la démarche de Kenn Harper, l'auteur du livre. Jeune instituteur canadien, il enseignait à Thulé en 1977 et avait épousé une jeune Esquimaude. Il est frappé par la vivacité des récits qui continuent à circuler et maintiennent Minik vivant parmi les Esquimaux. Il pressent que l'histoire est complexe et que la question centrale de ce dossier, restée en souffrance pendant presque un siècle, est essentielle. Il comprend qu'elle engage le rapport entre nous et les autres. Que devient – qu'est devenu – un jeune Esquimau, chez vous, chez nous, dans le monde américain moderne ? Il se lance seul dans une enquête impressionnante, « retrouvant à la fin des fins, dit

Malaurie, dans un petit hameau du New Hampshire, sa tombe perdue, ce qui allait provoquer un émoi considérable chez les lointains cousins du Groenland » (III). Son livre, publié en 1986, dépose témoignage, interroge l'histoire, remue les consciences, relance le débat sur la scène publique, avec d'autres appuis. L'affaire reste encore un moment lettre morte, suscite des résistances. Le Muséum n'accepte de régler le « différend » que lorsque les autorités groenlandaises, finalement, interviennent. En 1993, les ossements des quatre Esquimaux, dont le père de Minik, sont transportés dans l'Arctique. L'épithaphe sur la tombe dit ceci : « Ils sont rentrés chez eux » (XVI).

Le sort de Minik, qui restera enterré dans son dernier lieu d'accueil, peut nous faire réfléchir. Sa quête originaire, telle qu'il la formule à ses dix-huit ans, reste sans répondant et sans réponses. Il se met à haïr Peary et Jesup, le mécène qui le finance. Ils sont en cause dans son douloureux exil et dans la déchéance tout à la fois de son père, de son père adoptif et de sa propre personne. Ils doivent payer. Comme un voyou, Minik commet nombre d'actes délictueux à l'égard de Jesup, déplantant ses jardins et se faisant payer pour ce désherbage, lui volant sa montre et son portefeuille. Il se met à boire, régulièrement, beaucoup, et à commettre des mauvais coups, en bande, autour de la boisson. C'est en tout cas ce qu'il dira. Par la presse interposée, il menace de tuer Peary qu'il traite, ainsi que tous ceux qui le soutiennent, de « scientifiques criminels ».

Il construit peu à peu le projet de retourner parmi les siens. Et de les guider vers l'avenir, notamment vers la vraie découverte du pôle Nord, trafiquée par Peary et que seuls les Esquimaux sont capables d'atteindre. Sans les appuis nécessaires, il tente désespérément d'effectuer tout seul le trajet qui le sépare de ses origines. Il s'enfuit, errant, dans la direction du Nord. Des amis le retrouvent et le ramènent à la raison. Quand finalement on accepte de l'y expédier, il tentera avec courage et détermination, sept années durant, de redevenir Esquimau. Il y arrive en partie, reprend langue, devient un chasseur admirable, se marie, tombe mal, se sépare. Il se lie d'amitié profonde avec les pasteurs, instituteurs et autres blancs du lieu.

Mais il est maussade, se sent déraciné, hors de chez lui. Il revient à Broadway. Interrogé à son arrivée, il dira au *New York Times* : « Je crois pourtant que j'aurais pu être heureux là-bas. . . si je n'avais pas quitté mon pays. En fait, j'ai souvent l'impression qu'il aurait été bien préférable pour moi de n'avoir jamais connu la civilisation. Cela me place entre deux extrêmes, d'où il semble que je ne puisse aller nulle part ». Ou encore : « Il aurait mieux valu que je ne reçoive aucune éducation. . . Quand je me retrouve dans l'Arctique, après avoir vécu dans un pays civilisé, j'ai l'impression de pourrir dans une cave » (260-261).

Après encore quelques recherches et quelques tombées d'illusions, il arrive à repartir à zéro, cherche un emploi, se fait bûcheron, en un lieu suffisamment éloigné, trouve sa place dans une équipe de migrants issus d'un peu partout, se bâtit sa cabane de l'autre côté du petit cimetière des bûcherons, devient un travailleur anonyme, parmi les autres. Le soir, il lit beaucoup et écrit son autobiographie. Il se lie profondément à un ami et à sa famille, qui l'accueille comme un des siens. Il choisit de se fixer, trouve la paix et meurt un an plus tard, en 1918, à 28 ans, des suites de la grippe espagnole.

Si ce récit met dramatiquement en scène le sort que la modernité réserve aux autres, ce sort nous éclaire en retour sur ce qu'elle est. Il n'est pas question ainsi de la condamner purement et simplement mais d'en capter certains traits constitutifs, qui sont autant de points aveugles, à travers ce à quoi elle a donné lieu. Les autres se trouvent niés dans l'altérité qui est la leur. Ceci s'exprime au mieux dans le non respect de leurs morts. Les morts donnent aux vivants leur fondement. Ils disent l'altérité des personnes et des peuples, qui survivent à la décomposition de leurs organismes et de leur matérialité. Nier leurs morts, c'est à la fois tuer les vivants, anéantir la parenté qui tisse leur être et annihiler l'origine humaine qui est entre nous. Est ensevelie du même coup la dette à l'humain qui médiate nos rapports avec autrui. Il reste aux écrivains et aux ethnologues, et à tous les hommes de culture, de tenter sans relâche de la déterrer. Les hommes se voient aussi coupés de leur lieu. Or, peut-on simplement s'en abstraire ? Qui peut exister hors lieu ? L'errance et la mort où cela peut conduire nous montrent la folie et l'horreur sur lesquelles débouche une

rationalisation poussée à l'extrême de ses implications. Et puis, nous est donné à voir cet arrière-fond sordide, ou simplement réel, d'une histoire où l'on s'en remet aux intérêts financiers et économiques, aux médias et à la science objectivante pour décider du sort de l'autre parmi nous.

Que cet homme remarquable soit en fin de compte parvenu, semble-t-il, à se donner un lieu propre, à travailler et à trouver sa place là où il était, à nouer des liens inédits d'amitié et de famille, et à entreprendre d'œuvrer lui-même à la culture d'un temps dont il n'était d'abord qu'un sous-produit, nous donne aussi une idée de l'homme qui peut émerger des épreuves de la modernité. Voilà un homme profondément imprégné dans son enfance par chacun des deux mondes, meurtri par leur choc inégal, désesparé dans sa quête d'identité et de généalogie, tentant désespérément de s'inscrire tantôt ici tantôt là pour se voir en vérité coupé de l'ici comme du là, « exilé de son exil »⁸, et qui trouve cependant dans l'assomption de cet exil et de sa déshérence une voie personnelle pour vivre. . . ailleurs, seul et à la fois entouré d'un monde nouveau en construction. Mais c'est aussi alors qu'il meurt, succombant au mal qu'il contracte. Cette concordance ne donne-t-elle pas à penser ?

« Ishi dans deux mondes »

Avec Minik, c'est notre qualité d'exilés et d'orphelins culturels qui nous saute aux yeux. La modernité porte en son cœur ce rapport d'exil à la culture et de coupure à l'égard des générations dont on provient. Elle nous pousse à vivre cette expérience. L'histoire d'Ishi est aussi celle d'un exilé et orphelin de culture. Mais elle apporte en outre une autre dimension, concomitante, qui accentue et radicalise l'abstraction moderne : l'expérience d'être survivant – et dernier survivant – d'une culture. Ceci suppose une disparition d'autrui, son anéantissement, la destruction d'une communauté de culture.

En vous parlant d'Ishi, je mettrai en évidence cette dimension à mes yeux fondamentale de notre expérience moderne. La modernité a impliqué et implique un envahissement du monde par l'homme et l'imposition d'une façon d'être universelle.

8. Pour parler comme Fethi BENSLAMA dans « Épreuves de l'étranger », in *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, René KAES (sous la direction de), Paris, Dunod, 1998, pp. 54-76.

Elle met au centre du monde l'Humanité telle qu'elle-même la conçoit et la cherche, et elle réduit corrélativement tous les autres et tout autre à cette humanité-là et à cette quête. Si les autres intriguent alors quelquefois les modernes, n'est-ce pas qu'ils y voient leur envers ? Ce paradoxe se fait criant si l'on accepte de voir en Ishi une figure de notre origine, de nous-mêmes, de la modernité. Formulons les choses sous la forme d'une question : pouvons-nous nous retrouver dans l'expérience et l'histoire de cet homme ?

Elle nous est racontée par Théodora Kroeber, l'épouse du grand anthropologue américain Alfred Kroeber. L'ouvrage sort l'année qui suit le décès de son mari. Il a pour titre : *Ishi in two worlds*⁹ (1961). Le livre commence comme suit ; nous sommes en Californie du Nord. « Ishi entre dans notre vie à tous à l'aube du 29 août 1911, par la cour d'un abattoir. Le brusque aboiement des chiens tire les bouchers de leur sommeil. Dans le jour qui se lève, on distingue un homme traqué, tapi contre la barrière du corral. C'est Ishi. On calme les chiens. Quelqu'un se précipite pour téléphoner au shériff d'Oroville, à cinq kilomètres de là. « Nous avons capturé un sauvage. Venez. Nous ne savons pas quoi en faire ». Bientôt, le shériff et ses adjoints arrivent. Ils s'approchent du corral, prêts à tirer. Mais le sauvage n'offre aucune résistance et se laisse passer les menottes sans broncher. J.B. Webber, le shériff, voit bien qu'il a devant lui un Indien épuisé et terrorisé, mais il ne peut rien en tirer : son prisonnier ne comprend pas un mot d'anglais. Ne sachant que faire de lui, il lui fait signe de monter dans la voiture à cheval, s'installe à côté de lui avec ses adjoints, et retourne à Oroville, où se trouve la prison du comté. L'Indien est enfermé dans la cellule réservée aux fous. Le shériff Webber se dit que là, au moins, pendant qu'il examinera le cas de son étrange prisonnier, celui-ci sera à l'abri de la curiosité malsaine des habitants de la ville et des gens qui affluent déjà de toute la région pour voir le sauvage » (13-14).

La presse relaye l'événement. Deux anthropologues de l'université de Californie, Kroeber et Waterman, apprennent la nouvelle. « (Ils) comprirent tout de suite le drame humain qui se jouait derrière le fait divers, et son importance possible » (15). Waterman vient chercher Ishi. Muni de ses vocabulaires dialectaux, il confirme très vite qu'Ishi est un Yana. Plus

9 Plon a préféré *Ishi*, en y ajoutant un sous-titre à sensation mais qui donne à penser : *Testament du dernier indien sauvage d'Amérique du Nord* (1968).

précisément, il appartient à la « tribu perdue » des Yahi, une fraction des Yana de l'extrême sud du territoire ancestral, que l'on croyait éteinte. On trouve un vieux Yana acculturé pour servir d'interprète. Il est très frappant d'observer que Waterman commence tout de suite ses recherches. Venir chercher Ishi, le rencontrer, c'est simultanément partir à la recherche de sa langue et sa culture perdues, et sans doute, à sa façon, leur rendre vie. Voici par exemple un petit extrait de ce que Waterman écrit à Kroeber entre deux séances avec Ishi, à la prison d'Oroville : « (...) Je crois que j'ai trouvé quelques terminaisons qui ne se présentent pas en yana du nord, notamment pour les substantifs. Au point de vue phonétique, il a des consonnes brisées qui sont parmi les plus jolies que j'aie jamais entendues de ma vie (...) » (19). Ishi accompagne Waterman à San Francisco. « C'est là qu'Ishi allait passer le reste de sa vie, dans l'asile offert par les murs du Muséum de l'université, ou à l'hôpital voisin quand il serait malade. Il lui restait quatre ans et sept mois à vivre » (21).

L'ouvrage, en deux parties, reconstruit d'abord l'histoire des Yana, le parcours tragique qui a finalement mené Ishi à sortir de chez lui ; il raconte ensuite sa vie au musée à dater de ce jour. C'est une belle tentative : celle de témoigner pour l'humanité de l'autre, a posteriori, à distance, contre l'inhumanité dont il a été l'objet, et de le reconstruire à partir de lui-même, en essayant d'adopter le point de vue de son expérience et de l'expérience qu'il a dû faire des autres. On peut y voir, ici encore, une façon de faire survivre sa culture à défaut de ceux qui la faisaient vivre, de donner place, après la mort, à leur altérité niée et détruite. En ce sens, le livre témoigne aussi de l'une des visées de l'anthropologie. Celle-ci n'est-elle pas particulièrement apte à voir les cultures comme virtuellement survivantes ? Elle est bien fille d'une modernité avec laquelle elle rompt à la fois. En relevant son défi, elle la contredit. N'y a-t-il pas entre les modernes et les autres, la mort à laquelle nous les soumettons et la dette que nous avons à leur égard ? Et l'anthropologie, entre autres tâches, ne veille-t-elle pas sur leurs sépultures et leurs traditions ?

Avant les espagnols, les Yana faisaient partie d'une vingtaine de nations composant la Californie indienne, elles-mêmes distribuées en plus ou moins 250 tribus (dont les Yahi).

Ils étaient entre deux et trois mille, sur un territoire d'à peu près 6000 km² bordés de tribus avec lesquelles ils entretenaient des rapports d'échange importants, pacifiques ou guerriers, de sorte que « (...) quand ils éprouvaient le besoin d'en franchir les limites, c'était en amis bienvenus ou en ennemis, pour piller et se battre, mais toujours face à leurs pairs » (45). Les Yana étaient tenus pour des guerriers à la bravoure insensée, farouches et intraitables. Des singularités retracées par l'auteur, je n'en soulignerai qu'une : « (...) cette particularité remarquable que le dialecte des femmes n'est pas le même que celui des hommes. Cette dualité linguistique est si rare que les linguistes ne l'ont constatée que deux ou trois fois dans le monde entier » (48). Et « Ishi, même au cours de sa vie traquée, et tant qu'il y eut des Yahi à qui adresser la parole, a toujours conservé cette déférence linguistique qu'est l'adaptation de la façon de parler au sexe de la personne à qui l'on parle » (51).

Contrairement à nombre d'ethnies américaines, le caractère reculé de leur territoire préserve les Yana des espagnols, des mexicains, des missions. La fin ne commence qu'en 1844, quand le gouvernement du Mexique et puis celui des États-Unis allouent aux colons quantité de concessions à la frontière des terres yana. L'immigration anglo-saxonne massive alliée à la découverte d'or en Californie, en 1849, et la ruée qui va s'en suivre, traversant leur territoire de part en part, vont provoquer l'agonie accélérée des Yana. Les années 1850-1872 sont des années sanglantes, d'invasion barbare de leurs terres, d'agressions gratuites et infinies à l'égard des Indiens, tenus pour infra-humains par des conquérants souvent eux-mêmes déshumanisés par les épreuves et les désillusions, qui les prennent pour boucs émissaires, et qu'ils asservissent, volent, violent, kidnappent, pendent, exécutent en masse. Ce sont également des années de réactions violentes des Indiens, de vengeance en spirale, de raids et de contre-raids, de maladies, de peurs, et finalement d'élimination.

« En vingt-deux ans, un peuple entier était mort, après avoir opposé aux intrus la résistance la plus farouche et la plus inflexible que ceux-ci eussent jamais rencontrée sur la côte ouest. Comment un fragment d'humanité si petit, si dérisoire aux yeux des nouveaux venus, a pu réussir à

provoquer l'intervention non seulement des *vigilantes*, des milices de citoyens, mais celle de l'armée américaine elle-même, l'histoire en sera vite contée. Elle satisfait, cette histoire, à l'idéal de dépouillement comme à l'exigence d'unité de temps et de lieu de la tragédie grecque » (68). Au-delà de la négation et puis de la destruction de l'autre, un processus d'extermination s'est mis en place. Des milices sont constituées, des plans d'extermination montés, des expéditions organisées pour les exécuter. En une seule année, 1864, les Yana sont décimés. Dans la foulée des derniers massacres, on liquide des Yana employés par des blancs ou vivant délibérément dans leur voisinage, des femmes yana mariées avec eux ; les bébés sont tués aussi. L'histoire, reconstituée en grande partie par Waterman, estime à cinquante – tous liés aux blancs – le nombre de survivants de l'extermination, sans compter les Yahí.

C'est vers ceux-ci, c'est-à-dire Ishi et son peuple, que les chasseurs d'Indiens vont alors se diriger. Ishi est un petit garçon d'environ cinq ans en train de devenir yahí. « La terreur et la violence devaient former la toile de fond de cette enfance » (114). Entre 1865 et 1870, en plusieurs attaques, les Yahí sont massacrés collectivement, souvent par surprise. Les villages ou les cavernes où ils se réfugiaient sont mis à sac. À plusieurs reprises, on les tient pour annihilés, puis on tombe par hasard sur des survivants, que l'on revient anéantir. Un groupe d'une quinzaine d'Indiens est encore repéré en 1870. Trois des femmes en sont faites prisonnières. Les autres Yahí tentent ce qui ressemble à un dernier essai, désespéré, de négociation : ils offrent, semble-t-il, les armes des cinq derniers hommes capables de bander un arc contre les trois femmes captives. Malentendu, échec, fuite, poursuites. À partir de là, ils disparaissent sans trace. On ne les verra plus durant au moins douze ans. Ils entrent dans ce que l'auteur appelle la Longue Clandestinité. Pour Ishi, elle durera quarante ans, jusqu'en 1910.

À partir de 1884, la clandestinité totale se fissure cependant. Les Yahí reprennent quelques raids de vol de bétail ou de victuailles, qui s'arrêteront net à nouveau dix ans plus tard. Un grognement humain ou le sifflement d'une flèche enjoignent parfois le Blanc à faire marche arrière lorsqu'il franchit à son

insu le seuil de leur dernier repli. Ils n'étaient probablement plus que cinq à s'y être rendus : Ishi, sa mère, une cousine, considérée comme sœur, un vieillard et un homme plus jeune, qui mourra quelque temps plus tard. Ils organisent leur village au lieu nommé Wowunupo, la Cachette de l'Ours, que rien ne trahit. Vers la fin de 1908, un guide et une équipe de techniciens et de géomètres préparant l'édification d'un canal et d'un barrage déferlent sur le minuscule village qu'ils envahissent et pillent. Ishi s'enfuit avec sa mère. Il n'aura plus de nouvelles des deux autres, probablement tués par un fauve. Sa mère meurt bientôt. Son peuple d'origine disparaît avec elle. Il survit entièrement seul durant presque trois ans.

En août 1911, il en arrive à ce qui était tenu pour une expérience périlleuse et terrifiante par les Yana : il quitte seul son territoire. Il s'en va de chez lui et de lui-même. « Il faut comprendre que l'arrivée d'Ishi aux abattoirs exprime le point limite d'un comportement absolument sans précédent de sa part. Quelques jours auparavant, abandonné de tout espoir, indifférent désormais à la vie comme à la mort, il s'était mis en route, plus ou moins vers le sud, en une errance qui devait le mener en pays inconnu. L'épuisement s'ajoutant au désarroi et à la solitude, il s'est couché dans le corral parce qu'il était incapable de faire un pas de plus. Ayant sans doute franchi pour la première fois de sa vie les limites de son territoire tribal, il se trouvait à près de soixante-dix kilomètres de chez lui, sans un parent, sans un ami vivants » (22).

Commence alors la vie d'Ishi au Muséum. À travers lui seul, une poignée d'anthropologues et d'amis, s'attachent à reconstruire l'histoire de son peuple jusqu'à lui. C'est l'histoire de la vie et de la mort des Yana. On tente de retrouver les Yahi à travers cet homme – et l'Homme à travers ce peuple. Kroeber, Waterman et Sapir travaillent passionnément à la reconstruction anthropologique de sa culture. On le filme. On enregistre sa voix. L'ouvrage de Théodora Kroeber relate ce travail et certains de ses résultats. Un gros chapitre traite ainsi des outils, des armes, du feu, où l'on apprend par le détail comment Ishi et les siens confectionnaient et utilisaient leurs outils et leurs armes, et quelles étaient leurs techniques de chasse. La méthode yana du tir à l'arc, par exemple, et en particulier le lâcher de la flèche, se révèlent ainsi

particulièrement intéressants. L'auteur les décrit dans le détail et explique en quoi réside cette originalité (272).

N'êtes-vous pas pris comme moi d'un malaise, analogue à celui ressenti à l'évocation des terminaisons inédites et des enchanteresses consonnes brisées de la langue yahi, ou encore du caractère unique de la déférence discursive entre hommes et femmes ? N'est-ce pas en effet dans d'infimes détails de style, de langue et de code que se révèle l'esprit d'un peuple ? Ne nous confrontent-ils pas, ces petits riens significatifs, à la radicale singularité des Yahi au même moment où nous nous trouvons jetés avec eux dans l'universel, dès lors qu'ils nous disent quelque chose et nous font partager l'altérité de l'humain ? Que cette singularité se découvre, comme y oeuvre l'anthropologie, et c'est l'horreur que nous rencontrons avec la disparition de ce peuple et la férocité qui y a présidé. Il n'a pas seulement été nié dans son humanité singulière mais détruit sauvagement.

Le malaise n'est pas tant celui de la faute et de la perte que nous pouvons pourtant effectivement ressentir. Et le travail des anthropologues ne nous heurte sans doute pas tant par son inconvenance ou sa vanité eu égard à l'anéantissement d'un peuple. Ils en réveillent plutôt l'altérité déniée. Et ils nous relient aux Yana à travers cette altérité. Ils plantent implicitement entre eux et nous la mort et la dette, qui sont au fondement de notre identité et de notre responsabilité d'humains et sont seules capables de nous les faire rencontrer comme autres. La mort nous sépare de nous-mêmes. La dette nous convoque à un au-delà de notre être. Comment ne pas être profondément touchés lorsque ces principes humains sont supprimés et que l'anthropologie, à sa façon, les ressuscite ? Mais le malaise tient aussi à ce que nous repérons quelque chose de nous, enfants de la modernité, dans ce double mouvement paradoxal de négation absolue des autres et de tentative de les recréer. Cela a fait de Minik et d'Ishi des morts vivants et, aujourd'hui, des revenants.

De la solitude d'Ishi nous revient ainsi avec force celle qui échoit inmanquablement aux hommes au contact de la modernité et que Tocqueville a si bien décrite. C'est sous ce prisme que j'invite à lire ce qu'en dit l'auteur. « Plus profondément ancrée que la timidité et la peur était la

conscience qu'avait Ishi de sa solitude, non pas à la façon dont un misanthrope, ou un homme malveillant, ou exagérément introverti, se sent seul, car il n'était pas renfermé. Certes, il demeurerait parfois longtemps seul, rêveur, replié sur son univers mystique, mais seulement s'il n'avait rien d'autre à faire, ni personne avec qui parler ou travailler; le reste du temps, il préférait la compagnie et souriait volontiers, d'un sourire qui commençait par les yeux pour descendre jusqu'à la bouche. Tout ce qu'il connaissait et comprenait, hommes et choses, l'intéressait, le touchait, l'amusait ou le ravissait selon le cas. La solitude d'Ishi n'avait rien à voir avec le tempérament; elle était la conséquence d'un hasard culturel. De cela, Ishi avait nettement conscience, et c'est une des premières preuves qu'il ait données de la finesse de son intelligence. Il se sentait si différent, si distinct de tout le monde, qu'il refusait de concevoir qu'il fût comme les autres, et qu'il ne lui paraissait pas convenable que les autres le pensent. « Je suis quelqu'un, vous, vous êtes les autres, c'est dans la nature inévitable des choses », voilà à peu près le jugement qu'il portait sur lui-même » (175).

Au contact de ces autres, Ishi va essayer de s'adapter, ni plus ni moins, sans jamais s'en plaindre. Et il est édifiant de pointer quelques traits de l'adaptation du dernier yahi : sa nouvelle adresse au Muséum, son nom, son statut, son rôle. Ils disent à l'extrême comment il dût dorénavant construire sa personne dans l'écart à sa culture d'origine, en cherchant à prendre la mesure de cet écart. Et comment il partagea ce destin et cette quête avec les autres, amis et anthropologues, modernes, tous marqués par une coupure d'origine avec leur culture.

Ishi est ainsi le nom d'adoption de notre homme. Il signe son entrée dans le monde moderne. *Ishi* veut dire « homme » en Yana. Dans cette nomination se trouve condensé tout l'enjeu d'acculturation et de déculturation du moment. C'est Alfred Kroeber qui le baptise ainsi le second jour de son arrivée au Muséum, dans l'urgence et l'embarras, pour répondre à la demande du personnel et des journalistes. Mais un Indien californien ne prononce pas son nom propre, si ce n'est quelquefois avec des proches. « Ishi ne révéla jamais son nom yahi privé, tout comme s'il l'avait brûlé sur le bûcher funéraire des derniers êtres qui lui étaient chers. Il accepta son nouveau

nom et y répondit de bonne grâce. Pourtant, une fois attribué à Ishi, ce nouveau nom se chargea d'une part suffisante du rapport mystique d'identification qui s'était établi entre le vrai nom d'Ishi et la personne d'Ishi, son âme, cette mystérieuse essence intérieure de l'homme dont participe le nom, pour que personne n'entende plus jamais Ishi le prononcer » (179-180).

On décida aussi assez vite « de régulariser sa présence au Muséum en le nommant concierge adjoint, avec un salaire mensuel de vingt-cinq dollars » (196). Son métier consista alors à prendre le plus grand soin de son lieu d'accueil et de destination, et de ses hôtes, spécimens animaux et humains de toutes sortes, ce qu'il fit avec « une bonne volonté pleine de délicatesse » (196-197). Enfin, le rôle principal d'Ishi devint celui d'un médiateur transmettant sa culture aux anthropologues et linguistes. Il vivra les dernières années de sa vie dans l'espace de cette transmission, qui se révèle réciproque : « (...) petit à petit, Ishi pénétrait en solitaire dans les régions inconnues de la civilisation, tandis que ses amis, à tâtons, progressaient dans leur découverte du monde yahi » (201). « Ses amis », écrit l'auteur. Le terme n'est pas exagéré et donne à réfléchir. Ces hommes se rejoignent. Ne font-ils pas chacun de l'autre la voie d'accès à leur culture ? À la mort d'Ishi, en mars 1916, Waterman est terriblement affecté. « À cette profonde émotion s'ajoutait un sentiment de culpabilité qui éclate dans cette lettre à Kroeber : « (...) notre cher vieil indien est en train de mourir. Il ne s'est pas remis du travail de l'été dernier. *Il était le meilleur ami que j'aie jamais eu au monde*, et c'est moi qui l'ai tué, en laissant Sapir le faire travailler trop dur et en ne le forçant pas plus à manger aux repas. » C'est en vain qu'on essaya d'apaiser Waterman en lui faisant remarquer que la perte d'appétit accompagne les progrès de la maladie, et que c'était souvent Sapir qui cessait le travail, épuisé, alors qu'Ishi ne se lassait pas de répéter les mots et les sons de sa langue aimée » (320-321 ; l'italique est de l'auteur). Maladie et mort surviennent ici aussi au moment où il se retrouve chez lui ailleurs.

Moins de deux ans plus tôt, les trois meilleurs amis d'Ishi, Waterman, Kroeber et le Docteur Pope, avaient eu l'idée de s'évader avec Ishi en pays yahi. Ce dernier ne fut pas immédiatement enthousiaste. Il craignait d'emmener ses amis

dans un lieu « où il n'y a rien », de tomber sur les âmes errantes de ses compatriotes assassinés, de revivre des moments de cauchemar. Il se vit cependant vite envahi du désir urgent d'y retourner. La description de « la plus belle année » d'Ishi offre une image très forte de ce que peut représenter la transmission dans la modernité. Qu'on lise par exemple sous cet angle les deux extraits suivants. L'expérience d'Ishi n'y rejoint-elle pas celle de chacun d'entre nous ?

« (...) si la réaction d'Ishi fut différente de celle qu'attendaient les professeurs, elle fut aussi plus riche et plus intéressante. Deux courants la composaient, chacun d'eux mi-émotionnel, mi-intellectuel. Le premier exprimait le soulagement qu'éprouvait Ishi à pouvoir démontrer par le geste, au lieu d'avoir à l'expliquer dans un mélange de mauvais anglais et de yahi mal compris, comment il se mettait à l'affût du daim, comment il éviscérât et dépouillait celui-ci, comment il harponnait un saumon ou grimpait le long d'un abrupt canyon au moyen d'une corde, comment il nageait dans les rapides, et des dizaines d'autres techniques de la vie quotidienne des Yahi. L'autre courant, plus inattendu, naissait peut-être de ces gestes familiers revécus ; pourtant, à la dimension du familier, s'ajoutait comme la compréhension soudaine d'un sens de l'Histoire saisie non plus comme une nostalgie, mais comme partie intégrante d'un futur vivant. Tout se passe comme si Ishi s'était senti responsable du message laissé par sa tribu annihilée et qu'il n'ait voulu épargner aucun effort pour le transmettre, afin que celle-ci vive pour toujours » (291-292). Et : « Il semble que ce soit à une véritable psychanalyse qu'Ishi s'est soumis en retournant dans son ancien pays en compagnie des trois hommes qui lui étaient les plus chers. Répugnant tout d'abord à redéfricher les chemins à demi effacés de son enfance et de ses douloureux souvenirs d'adulte, Ishi finit par s'embarquer complètement dans cette aventure intérieure. En faisant partager à ses amis ses souvenirs et son expérience vécue, il réussit à jeter un pont entre son univers intime d'autrefois et le monde dans lequel il était arrivé comme un étranger solitaire, au point que, vers la fin du séjour, il éprouva soudain, malgré sa gaieté qui ne s'était pas démentie, une envie impatiente de retourner au Muséum, *chez lui* » (296 ; l'auteur souligne).

« Nous les réfugiés »

Les musées sont des lieux de notre Histoire, moderne, c'est-à-dire de notre rapport au temps, qui est une forme de l'altérité. Ils sont des lieux de l'autre, de nos autres, quelque figure qu'ils prennent, animale ou humaine, instrumentale ou artistique, etc. On y dépose et on y rend visite à nos questions d'origine. Ils témoignent de la rupture moderne avec la culture originaire et des nouvelles coordonnées de la transmission. Ishi aspirant finalement à se retrouver chez lui au musée d'histoire naturelle, est encore une image des conséquences culturelles et subjectives de la modernité, comme l'était celle d'un Minik quittant l'Arctique, revenant aux USA et s'installant à l'écart pour y écrire sa vie divisée.

Une des caractéristiques constitutives et constantes de la modernité se donne à voir dans le sort qu'elle réserve à la relation entre soi et autrui. En inscrivant l'Homme, le sien, au centre du monde, elle désavoue les autres pour les ressaisir alors au mieux comme des vestiges, des attardés ou des enfants, rangés par rapport à sa seule Histoire, qu'ils ont précédé ou manqué, ou qu'ils ont à rejoindre. Ainsi aussi l'homme moderne, cramponné à sa propre singularité, se nie-t-il sans cesse comme autre et court-il toujours après lui-même. Vue sous cet angle, la perspective moderne n'assigne pas de limites à son monde. Il est tenu pour universel. Tout le monde s'y trouve nécessairement inscrit. Mais l'universel n'a-t-il qu'un visage ? Est-il une donnée naturelle ? Prenons-le plutôt comme une tendance humaine générale, une visée dirait Gagnepain. Tous les hommes y tendent lorsqu'ils en rencontrent d'autres et partagent leurs façons d'être humains. L'universel se retrouve alors toujours en tension avec la tendance inverse et inséparable à viser le singulier. Avancée et vécue comme un fait inéluctable, l'universalité du projet moderne a plutôt tué et continue de tuer la singularité des autres.

Certaines figures exemplaires aux frontières de notre Histoire viennent régulièrement nous rappeler à nous-mêmes et à nos origines, à la violence sur laquelle nous nous bâtissons. Ce sont des âmes errantes, en attente d'un traitement qui rende sa dignité aux deux parties, pour qu'elles puissent respectivement reposer et vivre en paix, bref pour qu'une

forme de transmission s'accomplisse. Comme modernes et, sur un mode encore plus radical, comme post-modernes, nous vivons profondément l'expérience de ne pas être au lieu de notre origine, de ne plus partager le monde de nos parents et de nos ancêtres, et de ne plus porter qu'en nous-mêmes les liens tenus avec une culture d'origine dont nous sommes chacun le dernier rescapé. Et nous la faisons vivre aux autres, qui nous en renvoient la teneur.

Certes, notre expérience d'exil, d'évanescence de la parenté et de survivance de culture n'équivaut pas à celles de nos deux amérindiens. Ils en sont d'extrêmes effigies. Mais ils révèlent le négatif de la modernité, ce qu'elle laisse derrière soi et qui fait l'arrière-plan de notre expérience. Ils raniment des millions de crimes enfouis, des génocides déniés, au cœur d'un mouvement impérieux d'affirmation de soi et de négation des autres. Nous en provenons, nous en participons, à notre niveau. Notre expérience ressemble à la leur parce que nous émergeons sans cesse sur le même fond. La reconstruction de leurs histoires construit aussi la nôtre. Ce qui nous revient à travers eux est une partie de notre modernité qui nous reste massivement inaccessible. Les épreuves que nous leur avons fait subir, pouvons-nous les vivre nous-mêmes, pour nous-mêmes, autrement que par cette violence aux autres ? Ceux-ci, si nous avons le courage de les regarder en face, nous délivrent alors une part de ce que nous sommes. Ils en ont survécu et nous en offrent une image abrupte : comme eux, et malheureusement à travers eux, la modernité nous a poussés et nous pousse toujours à nouveau à sortir de chez nous pour nous lancer dans l'espace public et nous trouver nous-mêmes ; à tuer nos parents pour nous placer sous la tutelle anonyme d'institutions diverses et de systèmes de relations donnant à notre vie de nouvelles coordonnées ; à nous couper d'une culture d'origine que nous ne pourrions régénérer qu'à la double condition de la détruire et d'en être chacun le dernier survivant.

Telle est en particulier l'expérience à la fois quotidienne et dévastatrice d'une infinité de non occidentaux ébranlés chez eux par la modernité comme de nombre d'immigrés parmi nous. Ainsi Fethi Benslama retrace-t-il finement, à partir de l'Islam et des émigrés musulmans en France, les

tenants et aboutissants de cette collision avec les épreuves modernes de l'exil, de la non transmission généalogique et de la césure avec l'origine¹⁰. Pour que ces épreuves deviennent source d'enseignement et de liberté, une élaboration à la fois subjective et culturelle est vitale et toujours à relancer, pour eux comme pour nous, et pour nous *avec* eux. Ce travail implique notamment de reconnaître et de nous reconnaître nous-mêmes dans les exilés, les désaffiliés et les survivants d'autres cultures, ailleurs comme chez nous. Ces figures ne disent-elles pas l'homme de notre temps ?

« Nous les réfugiés ». Giorgio Agamben nous rappelle ce texte de 1943 où Hannah Arendt¹¹ « renversait le sens de la condition du réfugié et du sans patrie qu'elle vivait, pour la proposer comme paradigme d'une nouvelle conscience de l'histoire »¹². Remobilisant, avec Arendt, les fictions sur lesquelles repose le principe d'inscription de la nativité et la trinité État-nation-territoire, il débouche sur la nécessité d'avenir d'un espace a-territorial où les rapports entre « lieux » seraient d'extra-territorialité réciproque et où chacun assumerait sa position d'exode ou de refuge. « La survivance politique des hommes, conclut-il, n'est pensable que sur une terre où les espaces auront été ainsi « troués » et topologiquement déformés, et où le citoyen aura su reconnaître le réfugié qu'il est lui-même »¹³.

Il me faut redire qu'il y a là l'un des espoirs et des défis monumentaux qui procèdent de la modernité. Mais il implique un incontournable travail de subjectivation et de création culturelle qui inscrive les altérités et donc les altérations au cœur de la vie sociale. Il ne peut être question pour cela de s'en remettre simplement d'une manière ou d'une autre à celle-ci, sous prétexte qu'elle suit son cours propre, que modernité et post-modernité la font évoluer nécessairement vers une plus grande rationalisation dont nous n'aurions qu'à enregistrer les formes émergentes. Une telle attitude, entre humilité et suffisance, optimisme et facilité, si elle peut être enthousiasmante, n'est ni sans lâchetés ni sans dangers. Elle engage en effet un évolutionnisme implicite ou assumé qui tend à désavouer les altérités ou les reléguer à des stades qui nous ont précédés. Or nous ne pouvons ignorer les effets ravageurs à terme de tout désaveu et de tout rejet d'autrui. Et nous ne

10 Cf. Fethi BENSLAMA, respectivement *Une fiction troublante. L'origine en partage*, Paris, Éditions de l'Aube, 1994; « La demeure empruntée », *Psychologie clinique*, 3, 1997, pp. 39-47; et *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier, 2002.

11 Hannah ARENDT, « We refugees », *The Menorah Journal*, 1943.

12 Giorgio AGAMBEN, « Au-delà des droits de l'homme », in *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages, 1995, p. 25.

13 Id., p. 37.

pouvons nous satisfaire de cueillir sur sa tombe la fleur d'une humanité écartée puis traquée dans les extrémités de ses mots, la brisure de ses consonnes, le lâcher de ses flèches ou la langue de ses femmes.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (1995), « Au-delà des droits de l'homme », in *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages.
- ARENDT, Hannah (1943), « We refugees », *The Menorah Journal*.
- BENSLAMA, Fethi (1994), *Une fiction troublante. L'origine en partage*, Paris, Editions de l'Aube.
- BENSLAMA, Fethi (1997), « La demeure empruntée », *Psychologie clinique*, 3, pp. 39-47.
- BENSLAMA, Fethi (1998), « Épreuves de l'étranger », in *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, René KAES (sous la direction de), Paris, Dunod.
- BENSLAMA, Fethi (2002), *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier.
- BOUDON, Raymond et François BOURRICAUD (1982), Article « Modernisation », *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1986.
- GAGNEPAIN, Jean, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines* (1982 à 1994), Tomes I à III, Bruxelles, De Boeck.
- GAUCHET Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GIDDENS Anthony (1994), *Les conséquences de la modernité* (1990), Paris, L'Harmattan.
- HARPER Kenn (1997), *Minik, l'Esquimau déraciné* (1986), Paris, Plon, Coll. Terre humaine.
- KROEBER Théodora (1968), *Ishi* (1961), Paris, Plon, Coll. Terre humaine.
- MALAUURIE Jean (1997), « Au nom de la science », préface à HARPER, Kenn, *Minik, l'Esquimau déraciné* (1986), Paris, Plon, Coll. Terre humaine.

Résumé L'auteur tente de cerner la souffrance subjective et culturelle qui frappe tous les enfants de la modernité. Celle-ci nous contraint à assumer une condition et une position nouvelles, celles d'exilés, d'orphelins et de derniers survivants de notre culture. De cette contrainte, quand elle peut être assumée, naît une liberté incroyable et porteuse. Mais elle conduit le plus souvent à un aveuglement et une fuite en avant. L'analyse s'appuie sur le témoignage anthropologique de deux indiens du Nouveau Monde happés par la modernité à la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}.

Mots-clés Exil, culture, modernité, souffrance, survivance.

Summary The author tries to define the subjective and cultural suffering which strikes all the children of the modernity. This state compels us to assume a new condition and a new position, as exiles, as orphans and as the last survivors of our culture. When this constraint can be assumed, it gives rise to an incredible and carrying freedom. But, most often, it leads to blindness and to shunning. The analysis rests on the anthropological account of two indians from the New World, having been snatched up by modernity at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th.

Keywords [? ? ?]
